SCHISMA DINTRE NATURĂ ŞI SUPRANATURĂ SAU ÎNVĂŢĂTURA ROMANO-CATOLICĂ DESPRE GRAŢIA DIVINĂ

Pr. asist. univ. drd. ***Tudor Cosmin CIOCAN***
Facultatea de Teologie
Universitatea „Ovidius" Constanţa

SUMMARY: *Dispute among St. Augustin and Pelagiu is a moment in which is obvious a differentiation between Christian Est and Latin West in what concern the theaching about the divine gift. Created grace can`t make goddesness out of human nature. Ergo, augustinism is semipelagian. Scholastically did not do anything else but ingravescence the things which Protestantism will separate definitively. I present here also the modern point of catholic view in which they try to actualise they`re doctrine about grace: it is a created grace that helps humans to do good, but it is also an uncreated Grace, that is the Person of Holy Ghost, through which god manifests in the world.*
KEY-WORDS: *uncreated Gift, Created grace, current gift and habitual gift, aristotelism, substance and accident.*

Dacă în răsăritul ortodox învăţătura despre mântuirea subiectivă se întrepătrundea cu viziunea sfinţilor părinţi despre harul divin ca energie necreată cu o proiecţie eshatologică a îndumnezeirii omului prin conlucrarea cu harul, teologia romano-catolică era profund marcată de cultura şi doctrina călugărului breton Pelagiu, pe care teologii romano-catolici fie că au îmbrăţişat-o, fie admonestând-o (prin Sfântul Augustin), şi-au construit doctrina graţiei în jurul acestei teologii pelagiene. Influenţele doctrinei graţiei sunt însă mult mai profunde, originile lor mergând până la problema fiinţei aşa cum o văzuse şi expusese Aristotel[1]. Dorinţa de a crea o teologie a împăcării omului cu Dumnezeu şi - înţelegând aceasta ca având necesitatea *justificării* omului păcătos pentru a trece drept inocent în faţa divinităţii - teologia părinţilor apuseni a dezvoltat doctrina graţiei divine într-o perspectivă ontologic diferită de cea răsăriteană, însăşi *teleologia* graţiei fiind cu totul alta.

Definiţia graţiei divine

Termenul ***har*** în latineşte *gratia*, provine de la *gratis*, ceea ce înseamnă *gratuit, un dar oferit pe gratis*. În latineşte, *gratum* indică realitatea care face o persoană acceptabilă, plăcută cuiva.

Termenii originari biblici sunt *hèn* şi grecescul *χαρισ. Hèn* îşi are originea în *hanan* care, literal, înseamnă „a se înclina privind" sau „a-şi coborî privirea", nu din modestie, ci *din bunăvoinţă, în semn de ocrotire*. Aşadar, ebraicul *hèn* înseamnă mai întâi favorul, bunăvoinţa gratuită a unui personaj însemnat, apoi mărturia concretă a acestui

[1] Pentru mai multe detalii referitoare la subiect vezi Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, Universitas, Bucureşti, 1998.

favor, dată de cel care *face harul* şi, simultan, primită de cel care *găseşte harul*. În sfârşit, mai înseamnă *farmecul care atrage privirea* şi reţine favorul persoanei suspuse[2].

În gândirea paulină *harul* indică voinţa salvifică gratuită a lui Dumnezeu în Hristos ca şi însăşi realitatea obiectivă a mântuirii dăruite de Dumnezeu în Hristos. E semnificativ faptul că Apostolul îl foloseşte mereu la singular. Acest lucru i-a determinat pe unii teologi romano-catolici să conchidă că, pentru Pavel, nu există decât un singur har, iubirea lui Dumnezeu care ni-L dăruieşte pe Hristos; că nu există decât un singur dar, harul Tatălui, adică darul de El însuşi în Hristos. Din texte ca 2 Tes. 1.12; 2 Tes. 2.16; 1 Cor. 1.4; 1 Cor. 15.10; 2 Cor. 1.12; Gal. 1.15; Rom. 3.24; 5.15; 6.1; Efes. 1.6-7 etc. Vedem că termenul *har* include un ansamblu de atitudini pe care Scriptura le atribuie lui Dumnezeu în lucrările Sale „ad extra", într-o dăruire de *bunăvoire salvifică faţă de omenire*.[3]

Vorbind despre etimologia şi originile scripturistice ale termenului, teologul romano-catolic Bagshawe spune că o regăsim sub două înţelesuri: pe de o parte, provenind din latinescul *gratia*, însemnând *favor*, se referă la orice fel de favor făcut de Dumnezeu şi care poate fi numit neîndoielnic *graţie*. *„Auzim uneori de sănătate, putere, frumuseţe, talent şi altele numindu-se graţii ale lui Dumnezeu"*[4]. În cărţile religioase şi de catehism termenul este folosit numai cu conotaţie spirituală, care distinge două feluri de graţie.

Prima este numită *„ajutorul lui Dumnezeu"* (I Cor. 15.10), ca asistenţă spirituală din partea Lui, pe care omul are putere să o folosească sau să o neglijeze. Acest fel de graţie este ***harul actual sau lucrător***, fiind necesar înainte ca noi să facem orice act posibil pentru salvare (*„fără Mine nu puteţi face nimic"* - In. 15.5). De asemenea, se consideră că orice lucru bun pe care îl săvârşim nu poate fi originat decât în ajutorul acestei graţii, din care cauză deseori mai este numită şi *graţie premergătoare*. Aceasta este oferită tuturor, buni sau răi; cei ce o acceptă devin buni, iar cei ce o respinge rămân săraci şi probabil devin mai rău.

Aceasta este o graţie trecătoare, accidentală care ne este oferită numai atunci când suntem în mare nevoie; este un fel de graţie care conţine în ea o mie de lucrări diferite. În acelaşi timp o mie de feluri diferite de lumină, asistenţă şi sprijin pe care le primim tot timpul pot fi considerate ca „graţia actuală".[5] Această graţie trebuie să o privim ca mâna lui Dumnezeu întinsă să ne ajute pe calea mântuirii. Mai mult, un păcătos mişcat – prin intermediul graţiei premergătoare – şi întors spre Dumnezeu, nu este suficient în el însuşi (ca să perpetueze lucrarea mântuitoare, n.a.): el necesită încurajări, direcţionări, asistenţă şi o graţie specială[6].

Cea de-a doua graţie este ***graţia sfinţitoare* sau *harul habitual*** care este oferit omului pentru continuarea conlucrării sale cu Duhul Sfânt în vederea *îndreptării*. Pentru a înţelege legătura, dar şi diferenţa dintre cele două feluri diverse de graţie – harul lucrător-actual şi cel sfinţitor-habitual –, Bagshawe le compară cu

[2] Cf. Leon X, în Dufour, *Vocabulaire de Theologie biblique*, Ed. Du Cerf (Paris 1970), col. 512-513 apud Pr.prof.dr. Eduard Ferenţ, *Antropologia creştină*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1997, p. 1.

[3] Pr. prof. dr. Eduard Ferenţ, *Antropologia creştină*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1997, p. 4.

[4] Rev J. B. Bagshawe, D.D., *The treasure of the church or The sacraments of daily life*, London, 1902, pp. 62 ş.u.

[5] D.D. Bagshawe, *The treasure...*, p. 64.

[6] *Ibidem*, p. 192.

îmbrăcămintea: îşi pune mai întâi prima robă, iar apoi este restabilit la îmbrăcămintea confiscată a graţiei sfinţitoare.

Pentru Toma d'Aquino graţia este ca o substanţă, ca o infuzie divină lucrând în noi şi schimbându-ne natura - aceasta fiind graţia creată - sau directa prezenţă a lui Dumnezeu în noi - aceasta fiind graţia necreată. *In stricto sensu* Aquinas şi scolasticii înţelegeau prin „har": ***Donum supernaturale creaturae intellectuali a Deo concessum in ordine ad viram aeternam*** (*un dar supranatural făcut de Dumnezeu unei creaturi intelectuale în vederea dobândirii vieţii veşnice*)[7]. Vedem această primă diferenţă cu învăţătura ortodoxă în care harul este dăruit întregii creaturi ca lucrare externă a lui Dumnezeu îndreptată spre ea.

În teologia apuseană graţia este numită ***dar supranatural***, deoarece se consideră că depăşeşte absolut natura, puterile şi exigenţele oricărei făpturi, deosebindu-se astfel de binefacerile fireşti. Dar, şi mai important, este făcut ***numai*** *creaturii intelectuale*: prin aceste cuvinte este indicat *subiectul* harului, adică îngerul şi omul. Celelalte făpturi, întrucât sunt necugetătoare, nu pot primi harul, care este participarea spirituală a vieţii lui Dumnezeu. În om, sufletul şi facultăţile lui spirituale sunt subiectul propriu al harului, iar prin el omul întreg.[8]

Diferenţa ontologică aristotelică a naturii de supranatură

Pentru a putea arăta filosofiei medievale că Dumnezeu, ca motor imobil de care atîrnâ întreg „*Cerul şi natura*", este o Fiinţă individuală şi nu o abstracţie, sau un universal, precum Forma platoniciană, teologia apuseană preia conceptul naturii (fiinţei) de la Aristotel uitând că pentru acesta Dumnezeu e o Fiinţă individuală lipsită de virtualitate şi de indeterminare.

Omul naturalizat, redus la statutul de natură, depersonalizat, nu mai putea fi evaluat decât ca *individ* al unei specii, al unei specii care părea – şi această impresie nu a dispărut nici pe parcursul secolului XX, ba dimpotrivă – să nu mai cunoască solidaritatea, incapabilă să supravieţuiască în forma unei comunităţi. În momentul în care a început să nu se mai definească "supranatural", omul a pierdut orice sentiment al verticalităţii sale, al măreţiei, în pofida portretului măgulitor propus de renaştere, reducându-se la un set de automatisme, inspirate de imaginea matematic-mecanică a universului galileean[9].

Istoria culturală a occidentului creştin începe cu fericitul Augustin; o descifrare a infrastructurii şi tendinţelor acestei culturi fără o prealabilă (chiar sumară) iniţiere în gândirea teologului african pare imposibilă. De asemenea, cunoaşterea principalelor repere ale gândirii augustiniene este importantă pentru înţelegerea cauzelor care au condus, în lumea modernă, la conflictul dintre ştiinţă şi teologie.

Neoplatonist prin formaţie (numeroase elemente din sistemul plotinian se regăsesc la el *tale quale*), dar influenţat şi de stoicism, de unde a preluat concepţia

---

[7] E. Ferenţ, *op.cit.*, p. 5.

[8] *Ibidem*, p. 6.

[9] Pr. dr. Doru Costache, *Antropocentrismul modern şi oferta antropologiei eclesiale - Elemente pentru Misiunea Bisericii*, text publicat în Analele Universităţii din Craiova, seria Teologie, anul VII, nr. 10/2002, Ed. Universitaria, Craiova, pp. 216-256.

despre raţiunile seminale, Augustin, preocupat de afirmarea transcendenţei şi omnipotenţei lui Dumnezeu[10], a postulat că acesta e Cauza primă şi creatoare a lumii, punctul fix în jurul căruia se mişcă universul. Lumea, perfectă dintru început (o afirmaţie prin care Augustin vroia să combată opinia maniheilor că lumea este fundamental rea), se mişcă în virtutea impulsului exterior iniţial şi a raţiunilor imanente, fără să existe o implicare directă a lui Dumnezeu în această mişcare. Precum în cazul lui Origen, imobilitatea era un atribut al lui Dumnezeu, în timp ce caracteristica lumii era mişcarea, văzută însă de această dată a fi bună, conformă naturii (spre deosebire de conotaţiile pesimiste pe care mişcarea le avea atât în plotinism cât şi în origenism). Din cauza accentului pus pe atotputernicia divină şi dorind, poate, să scape de sechelele trecutului său maniheic, Augustin a ajuns să afirme însă că universul a fost creat nu doar în stare de perfecţiune, ci şi dintr-o dată. El ignora cu bună ştiinţă referatul biblic, care descrie o desfăşurare în trepte a facerii şi în care se descoperă sinergia Creatorului cu mişcarea fiinţei create.

Aceste câteva repere permit înţelegerea fondului dualist al acestei cugetări, prin dualism înţelegând nu numai discernerea diferenţei dintre Creator şi creaţie, ci mai curând o perspectivă separaţionistă, în virtutea căreia universul pare o realitate autonomă faţă de Dumnezeu.

Soluţia dualistă a lui Augustin s-a impus definitiv în creştinismul apusean, deşi a suferit în timp unele modificări. Cert e că *"dualismul instinctiv"* al teologilor occidentali a determinat conceperea unei distanţe din ce în ce mai mari între Dumnezeu şi cosmos, între invizibil şi vizibil, expresia clasică a acestei distanţări fiind separaţia şcolară între Dumnezeul necreat şi creaţie prin introducerea unui etaj intermediar: *gratia*, supranaturalul creat.

Metoda scolaştilor pare a fi fost aristotelismul (spun *pare* pentru că, la Aristotel, fizica deborda în metafizică), însă, departe de a reduce distanţa dintre spirit şi materie, dintre Dumnezeu şi lume, teologii medievali afirmau autonomia celei din urmă, fără ca aceasta să implice şi opoziţia ireductibilă a celor doi termeni ai relaţiei. *Graţia supranaturală* creată perfecţionează lumea văzută (direcţie ce avea să fie radicalizată în conceptul protestant *sola gratia*), însă pentru scolaşti acest fapt era văzut în sensul că supranaturalul potenţează autonomia universului faţă de Dumnezeu.

Modernitatea antiscolastică s-a prevalat de afirmarea distanţei imaginate de teologia scolastică, adâncind prăpastia şi excluzând (deistic) orice atingere între Dumnezeu şi univers, între supranatural şi natural, pentru ca, în cele din urmă – în numele ideii universului infinit şi al ideii evoluţiei întâmplătoare, să renunţe cu totul la *ipoteza divină* în interpretarea lumii. Dr. Alexandros Kalomiros observă că, de fapt, ceea ce a permis ateismului uzurparea conceptului evoluţiei şi utilizarea acestuia împotriva credinţei a fost lipsa de libertate a creştinilor faţă de prejudecăţile ştiinţei antice, *i.e.* imobilismul. Ceea ce înseamnă că, de fapt, nu-i vorba de un conflict imediat între ştiinţă şi teologie, ci între două viziuni asupra lumii, două ideologii[11].

---

[10] Doru Costache, *Fericitul Augustin sau Justificarea teologică a minţii. Încercare asupra unor teme din Soliloquia şi Confessiones*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 2/2000, p. 56.

[11] Doru Costache, *Viziunea teologiei ortodoxe asupra controversei creaţionism-evoluţionism*, Elemente pentru un discurs despre metoda", în vol. *Teologie şi ştiinţe naturale. În continuarea dialogului*, coord. Radu Constantinescu şi Gelu Calina, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicata, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002, p. 9.

Cred că soluția părinților răsăriteni este una mult mai bună pentru a înlătura această schismă dintre *natura* şi *supranatura*, cum am numit-o eu. Prăpastia uriaşă dintre necreat şi creat este depăşită prin coborârea energetică a Dumnezeirii spre lume şi prin urcuşul *rațional* al acesteia spre Dumnezeu. E un raport mult mai complex oferit în teologia isihastă, a îndumnezeirii, decât în trasarea juridică, limitativă conturată în teologia grației supranaturale create occidentale.

Caracterul supranatural al harului

Realitatea harului este absolut supranaturală. Dar prin supranatural se înțelege o realitate creată care nu este datorată nici naturii, nici persoanei, deoarece depăşeşte natura, facultățile, exigențele sau trebuințele acestora, ca şi meritele unei persoane. Scolasticii spuneau: „*Supernaturale est prorsus indebitum sive naturae sive personae, ideoque devetur nec constitutive, nec consecutive, nec exigitive, nec meritorie; sed superat essentiam, vires, exigentias et meritum alicujus naturae*”[12]. Astfel, deşi corect spus că supranaturalul nu este contra naturii, ci deasupra ei, depăşind puterile, exgențele şi meritele acesteia, în tratatele de teologie catolică întâlnim această împărțire a supranaturalului care demonstrează echivocitatea termenului: a) supranaturalul absolut şi b) relativ.

Supranaturalul relativ este acela care depăşeşte doar puterile şi exigențele unei naturi, nu a oricărei naturi. Astfel, cunoaşterea infuză este pentru om o realitate supranaturală relativă numai la natura sa discursivă, dar nu şi la cea a îngerului. Ceea ce pentru om este supranatural în starea sa de pelerin, pentru înger este natural. La acest supranatural relativ se raportează şi *praeternaturale*.

Prin „praeternatural” se înțelege ceea ce, deşi nu este datorat cuiva, nu depăşeşte limitele perfecțiunii naturale, dar desăvârşeşte o ființă în specia sa. Astfel, darul nemuririi trupeşti oferit lui Adam este în sine natural, întrucât era continuarea vieții naturale, deci o perfecționare în specia sa, dar din punct de vedere al subiectului căruia îi era acordat, era supranatural relativ, deoarece imortalitatea nu este datorată unei ființe coruptibile de la sine.

Supranaturalul absolut este acela care depăşeşte exigențele şi puterile oricărei naturi create şi creabile. Această realitate este supranaturală în sine, în entitatea sa şi nu poate fi decît Dumnezeu însuşi şi participarea vieții Sale. De fapt nu există decât trei realități absolut supranaturale în sine: 1) unirea ipostatică a naturii umane cu Cuvântul lui Dumnezeu; 2) harul şi 3) viziunea beatifică.

Însă, deşi participarea la viața divină, treimică este asigurată de prezența în sufletul crediciosului de prezența Duhului lui Hristos, adevăratul har supranatural, cu toate acestea şi despre grația creata se afirmă acelaşi lucru, este *un dar supranatural*. Specificul teologiei apusene constă din această împărțire riguroasă a harului, atât la nivelul natură-supranatură, cât şi la nivelul harului creat, între harul habitual şi cel actual.

---

[12] Cf. Ad. Tanquerey, *Synopsis theolohiae dogmaticae. De fide, de Deo uno et Trino, de Deo creante et elevante et de Verbo incarnato*, Desclee et Socii, Paris, Tomaci-Romae, 1959, pp. 528-534 apud Ferenț, *Antropologia creştină*, p. 309.

Oricare din cele 4 viziuni teologice[13] asupra graţiei am lua ca punct de referire, avem aceeaşi concluzie aristotelică la bază: *natura este principiul mişcării lucrurilor naturale, ea fiind imanentă cumva lor fie ca virtualitate, fie în actualizare*[14]. Există deci această viziune despre Dumnezeu ca prim mişcător al naturii umane în special, şi al universului în general. *Cel ce acţionează mai întâi este Dumnezeu, autorul naturii. Care ne mişcă în vederea actelor naturale; în al doilea rând, agens secundarium este natura umană cu facultăţile şi cu toate potenţialităţile ei fireşti.* Pornind de la starea naturii umane căzute se afirmă că *natura noastră, de la sine şi prin ea însăşi, este absolut neputincioasă să pretindă o realitate supranaturală.* Există însă în ea o oarecare capacitate ori putere obedienţială care o orientează spre ordinea supranaturală.

Dar existenţa acestei aptitudini ori puteri pasive în virtutea căreia natura este receptivă şi deschisă Transcendentului pentru a primi o virtute infuză prin care să săvârşească acţiuni supranaturale, reiese din stăpânirea supremă a lui Dumnezeu, Creatorul a tot ceea ce există[15]. Şi pentru a împăca aparenta contradicţie ce există din dubla afirmare ontologică a graţiei, naturală - supranaturală, chiar dacă se explică exact conceptele, teologia romano-catolică vine cu o frază extraordinară ce aduce lumină asupra subiectului. Ştim deci, cum s-a văzut din discuţiile anterioare că graţia actuală este un ajutor vremelnic care este dăruit în vederea dobândirii, păstrării şi intesificării harului habitual, *darul Duhului Sfânt*. Acest adevăr a fost definit astfel[16]: *„Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consorium divinae naturae debita fuit integritati primae condicionis et proinde naturalis dicenda est, et non supranaturalis”*[17]. În acest context al introducerii unei distincţii *explicite* între darul Duhului (graţia habituală) şi darurile sale vremelnice (graţia actuală) şi a uneia *implicite* între natura divină şi supra-natura graţiei acordată omului (supranaturalism) a fost necesară următoarea explicaţie celebră şi salvatoare: *entitativ (graţia) este naturală, dar din punct de vedere teleologic este supranaturală*[18].

Această afirmaţie arată cum se poate trece peste transcendenţa lui Dumnezeu care să Se ocupe personal şi direct de creatura Sa căzută pentru a o *uni cu Sine* în contextul imposibilităţii ei ontologice de a mai cunoaşte, putea şi săvârşi binele absolut. Pentru că, fiind în imposibilitatea dorinţei binelui, fie ea şi unită cu harul creat, omul - chiar dacă are conştiinţa şi chipul lui Dumnezeu, în imposibilitatea folosirii capacităţilor *naturale* - nu avea cum să facă acest lucru prin propriile puteri (augustinianismul), fiindcă altfel ar fi avut o natură suficientă în sine şi *indiferentă* faţă

---

[13] Potrivit cu examinările teologice asupra graţiei şi voinţei libere, în eforturile lor de a demonstra relaţiile reciproce dintre acestea, şi-au luat ca punct de pornire fie graţia, fie voinţa liberă, s-au dezvoltat două perechi de sisteme relativ apropiate: Tomismul şi Augustinismul, care iau graţia ca punct de pornire şi Molinismul cu Congruismul, pornind de la voinţa liberă; acestea sunt considerate ca fiind extremele. Linia de mijloc este ţinută de Sincretism, care poate fi considerat ca un sistem eclectic ce încearcă să facă un efect de compromis.

[14] Aristotel, *Metafizica*, Humanitas, 2001, p. 172.

[15] E. Ferenţ, *Antropologia creştină*, p. 312.

[16] *Ibidem*, p. 310.

[17] *„Sublimarea în înălţarea naturii umane la participarea naturii divine a fost datorată integrităţii primei condiţii şi de aceea trebuie numită naturală şi nu supranaturală”.*

[18] *Ibidem*, p. 313.

de intervenția lui Dumnezeu[19]. De unde şi distictia paulină că *„eu nu fac binele pe care îl doresc ci fac răul pe care nu-l doresc... păcatul din mine este cel ce doreşte aceasta"*, ceea ce ne trimite înapoi la Dumnezeu ca sursă a mântuirii noastre: *„Est enim unus communis modus quo Deus este in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus bonitatem ipsius" (Dumnezeu, de fapt, se găseşte în mod comun în toate lucrurile prin esență, prin putere şi prin prezență, ca şi cauza în efectele care participă din bunătatea sa)*[20].

Teologii afirmă, în explicarea prăpastiei create între natura omului şi supranatura grației pe de o parte, şi între extra-natura lui Dumnezeu, pe de alta, că după cum lumea naturală n-ar putea persevera în existență dacă Dumnezeu n-ar pronunța constant cuvântul Său creator, la viața noastră *supranaturală este absolut dependentă de puterea sfințitoare a Duhului Sfânt. Harul este darul pe care ni-l face Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt. Participarea noastră la acest dar supranatural nu poate avea loc decât în Duhul Sfânt*. Şi dacă se spune că „puterea sfințitoare a Duhului Sfânt nu poate fi separată de Persoana sa, ceea ce face ca însuşi Spiritul lui Dumnezeu să intre în suflet, să-l pătrundă şi să-l sfințească cu Prezența sa reală"[21], totuşi *unirea dreptului cu Dumnezeu este accidentală, nu substanțială*. Şi toate astea pentru că *participarea noastră la natura divină este reală, însă natura divină nu ni se comunică substanțial, aşa cum se comunică Cuvântul, nici personal, ca la întrupare, ci accidental, în sensul că ni se imprimă în suflet o calitate spirituală, prin care substanța sufletului nu devine dumnezeu substanțial, ci asemenea lui Dumnezeu*[22].

Împărțirea economică a grației: Harul actual

Harul lucrător (actual) este o influență provizorie, supranaturală, a lui Dumnezeu, asupra puterilor sufleteşti ale omului, cu scopul de a-l îndemna la acte săvârşite în vederea mântuirii. Harul lucrător iluminează rațiunea şi întăreşte voința, lăuntric şi nemijlocit. Grația actuală este acel ajutor pe care Dumnezeu îl oferă omului ocazional îndemnându-i voința spre cele bune, spre cele veşnice - spune Bartmann[23].

Înainte de Conciliul de la Trent, teologia romană rareori distingea harul actual de harul sfințitor. Dar, în contextul controversei moderne asupra grației, a devenit uzual şi necesar în teologia romano-catolică să se tragă o linie distinctă între ajutorul tranzitoriu (*actual grace*) şi starea permanentă de grație (*sanctifying grace*). Din latinescul *actualis* (ad actum), fiind acordată gratuit de Dumnezeu pentru săvârşirea acestelor mântuitoare; este prezentă şi dispare odată cu actul propriu-zis. Opusul său nu este de aceea *grația posibilă*, care este fără importanță sau utilitate, ci grația habituală, care produce o stare de sfințenie astfel încât relația reciprocă între aceste două feluri ale grației este relația între acțiune şi stare, nu cea între *actualitate* şi *potențialitate*. În cele trei faze ale îndreptării, potrivit învățăturii tridentine (1545-1563), grația are următoarele roluri: a. *pregătirea harului*; b. *acordarea harului*; c. *creşterea în har*; pentru

[19] Pr. Adrian Niculcea, *Teologia Dogmatică ortodoxă comparată,* Ed. Arhetip, Bucureşti, 2002, p. 314.

[20] Toma Aquinas, *Summa Theologica*, I q 43 a 3.

[21] E. Ferenț, *Antropologia...*, p. 282.

[22] *Ibidem*, p. 292.

[23] B. Bartmann, *Précis de Theologie Dogmatique*, Mulhouse, 1938, ediția a treia, vol.2, p.79.

acestea grația actuală are scopul premergător, de pregătire a primirii harului, dar şi însoțeşte pe om în dorința şi săvârşirea actelor mântuitoare.

Pentru fiecare act de mântuire este absolut necesar harul supranatural lăuntric al lui Dumnezeu. De asemenea, harul supranatural lăuntric este absolut necesar la începutul credinței şi al mântuirii. Şi un om îndreptățit are nevoie de harul lucrător, pentru săvârşirea de acte de mântuire. Un om îndreptățit nu poate, fără ajutorul special al lui Dumnezeu, să stăruie până la sfârşit în dreptatea dobândită. Un om îndreptățit nu este în stare, fără un privilegiu deosebit al harului lui Dumnezeu, să evite în decursul întregii vieți orice păcat, chiar uşoare.

Sub influența augustinianismului teologia romană afirmă că omul, *de la natură*, nu este în stare nici măcar să gândească ceva legat de mântuirea veşnică: *"Nu că de la noi înşine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înşine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu"* (2 Cor 3, 5). Capacitatea de a cugeta la mântuire vine de la Dumnezeu, care luminează rațiunea: *"Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a dat creşterea. Astfel nici cel care sădeşte nu e ceva, nici cel care udă, ci numai Dumnezeu, care dă creşterea"* (1 Cor 3, 6-7). În acest sens se nasc o grămadă de întrebări la care există diverse răspunsuri în teologia catolică: Se produce oare adeziunea omului printr-o nouă excitare divină (printr-un nou impuls) şi printr-o determinare de către Dumnezeu a voinței de aşa manieră încât Dumnezeu pune de acord voința umană cu voința grației sale? Sau această adeziune se produce printr-o liberă decizie a omului de aşa manieră încât el este cel ce-şi pune în armonie voința sa cu voința divină a grației? (Şi mai precis): succesul grației îşi are temeiul în natura acestei grații (*gratia afficax per se sive ab intrinseco*) sau (îl găseşte) abia în libertatea (omului) (*gratia efficax per accidens sive ab extinseco*)? Dumnezeu voieşte acest succes în El însuşi sau îl vrea în om?[24]

După definiția grației habituale şi mai ales după atributele sale se pare că răspunsul pentru aceste întrebări a fost găsit: *în Dumnezeu*. Există o lucrare supranaturală a lui Dumnezeu asupra puterilor sufleteşti, care precede hotărârea liberă a voinței (*harul prevenitor*): *"Iată, Eu stau la uşă şi bat; dacă va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine"* (Apoc. 3, 20); *"Nimeni nu poate să vină la Mine dacă nu-l atrage Tatăl care M-a trimis"* (In. 6, 44). Altă lucrare supranaturală însoțeşte actul liber al voinței omului (*harul consecutiv*): *"Prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt şi harul Lui pentru mine nu a fost zadarnic, ci am trudit mai mult decât ei toți; totuşi nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine"* (1 Cor 15, 10).[25]

Necesitatea grației. Chiar dacă omul, în starea de păcat, căzută, prin puterea lui naturală de cunoaştere, poate recunoaşte adevăruri religioase şi morale, fără Revelația supranaturală, omul este în imposibilitate morală de a recunoaşte toate adevărurile naturale religioase şi morale, lesne, cu certitudine puternică şi fără amestecul unor erori. De asemenea, în starea naturii decăzute, fără harul tămăduitor (lat. gratia sanans), omul este în imposibilitatea morală de a împlini vreme îndelungată întreaga lege morală şi de a depăşi toate ispitele grele. De aceea meritul întoarcerii păcătosului şi a conlucrării cu harul îi revine grației. Dominicanul spaniol Banēz de Salamanca

[24] Pr. Adrian Niculcea, *op.cit.*, p. 139.

[25] *The Catholic Encyclopedia*, Volume VI. Published 1909. New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat, September 1, 1909, articolul despre „harul actual" scris de J. Pohle. Tradus de Scott Anthony Hibbs & Wendy Lorraine Hoffman.

(e1604) spune că eficacitatea infailibilă cu care acționează Grația divină în calitatea ei de cauză primă asupra voinței libere a omului, în calitatea acesteia de cauză secundă a actelor sale proprii, provine din natura intrinsecă a grației – *efficacia infailibilis connexionis cum effectu ex natura gratiae intrinseca*[26] (tomism). În aceste condiții este evident motivul şi ocazia în care este acordat harul actual: în nici un caz datorită unor fapte meritorii, ci, aşa cum subliniază şi înțelesul general al termenului, potrivit *grației*, bunăvoinței divine (*donum gratuitum, beneficium*). Este evident că întrebări ca: *dacă grația este acordată prin bunăvoința divină de ce nu se dă tuturor?*, sau: *dacă se dă tuturor gratuit şi grația acționează în toți la fel, eficacitatea ei nedepinzând de voința omului, ci de natura grației, cum este posibil ca doar unii să se mântuiască?*, pot lesne să apară. Însă şi pentru acestea teologia romană a găsit un răspuns: *„Omul poate, datorită prejudecăților sau patimilor ori relei credințe, să refuze şi să reziste nu numai evidențelor dovezilor externe care sunt pretutindeni şi la îndemână, ci de asemenea şi impulsurilor grației actuale"*[27]. Numai că această învățătură nu este cu nimic mai departe de doctrina contestată a lui Pelagiu, că natura umană este independentă față de grație, având puterea autodeterminării.

Împărțirea economică a grației: Harul habitual

Grația habituală este un dar supranatural pentru „îndreptare" care şterge petele lăsate de păcatul originar şi comunică viața divină sufletului, făcându-ne vrednici de împărăția lui Dumnezeu, transformându-ne sufletul dintr-o stare a păcatului, într-una de har[28]. Îndreptățirea este trecerea din starea în care se naşte omul ca fiu al lui Adam în starea de har şi de înfiere a fiilor lui Dumnezeu, prin al doilea Adam, adică Isus Christos Mântuitorul.

Păcătosul poate şi trebuie să se pregătească, cu ajutorul harului lucrător, de primirea harului îndreptățirii. Fără credință, îndreptățirea unui adult nu este posibilă. Pe lângă credință, mai sunt necesare şi alte acte care dispun la har (de pildă, teama de dreptatea lui Dumnezeu, speranța în îndurarea lui Dumnezeu, începutul iubirii lui Dumnezeu, detestarea păcatului, propunerea de a primi Botezul şi a începe o viață nouă).

Grația habituală este numită şi *„grația sfințitoare"* pentru că îi dă sufletului o puritate şi sfințenie supranaturală *„după a Lui îndurare, prin înnoirea Duhului"* (Tit 3.5); şi de aceea, fiind justificați prin grație, devenim *„după nădejde, moştenitori ai vieții celei veşnice"* (vs.7). grația habituală mai este de asemenea numită şi *„grație sfințitoare"* pentru că ea ridică sufletul dintr-o stare de păcat la o stare de *„dreptate"*. *„Precum prin greşeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, aşa şi prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață"* (Rom. 5.18).

Înainte de Conciliul Trent teologia romană folosea termenul de *gratia actualis*, preferând *auxiliul speciale, motio divina* şi alte definiții asemănătoare; în mod formal nici

---

[26] Pr. Adrian Niculcea, *op.cit.*, p. 140.

[27] Pius XII, Enciclica *Humani generis*, dată la 12 August 1950, în anul al XII-lea de pontificat.

[28] Philip Bold, *Catholic doctrine and discipline simply explained*, London, 1896, p. 178.

nu distingeau harul actual de harul sfințitor. Dar, așa cum am mai arătat, această distincție s-a făcut în contextul controversei moderne asupra grației.

Din moment ce finalul și țelul tuturor (felurilor de) *grație eficientă* sunt direcționate spre producerea grației sfințitoare acolo unde nu există, sau spre păstrarea și creșterea ei acolo unde există deja, importanța ei devine imediat vizibilă; pentru că sfințenia și înfierea de către Dumnezeu depinde doar de posedarea grației sfințitoare, ea este numită pur și simplu *grație* fără nici un alt atribut calificativ care să o însoțească ca de exemplu în fraze precum *„să trăiești în grație"* sau *„să cazi din grație"*.[29]

În concluzie pentru Romano-catolici lucrurile stau cu totul astfel: în Dumnezeu natura necreată se confundă cu energiile Sale necreate (*actus purus*) și Dumnezeu ține legătura cu creația Sa și cu omul prin intermediul energiilor Sale create[30] asta în cazul în care am presupune că în Dumnezeu există și energii create. Teologia romano-catolică nu admite o deosebire reală între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Lumina slavei și Lumina harului sunt deopotrivă create ca și virtuțile din sfinți, chiar dacă aparțin unui "*ordin supranatural*". Ceea ce se dă prin Fiul nu este harul Duhului Sfânt, ci însuși ipostasul Lui – ceea ce reprezintă dogma Filioque. Încă teologia scolastică începuse să definească *harul* ca un "habit" (deprindere) creat, chiar dacă îl numea în același timp "*habit supranatural*". Varlaam – adversarul lui Palama – ca reprezentant al scolasticii, susținea că *îndumnezeirea e o deprindere produsă prin puterile create ale omului*[31].

Achindin reia opinia lui Varlaam că harul îndumnezeitor din sfinți e **un fel de aptitudine sau imitare naturală**. Este teza teologiei scolastice că **Duhul creează harul în noi** deci și sfințenia în sfinți ca o calitate creată, căci însuși harul e creat. *"Dar, întreabă Palama, dacă este și în sfinți (harul) ca în toate făpturile, și că Dumnezeu... creează în sfinți sfințenia cum le creează pe cele corespunzătoare în toate celelalte, ce nevoie mai era de Hristos și de prezența Lui? Ce nevoie mai e de Botezul în El și de stăpânirea și de puterea ce ne vine din El? Ce nevoie mai e de Duhul suflat, trimis și sălășluit de la început? Căci precum era în toate, era și în noi"*[32]. *Nu este vorba numai de o îmbunătățire după fire a celor îndumnezeiți, ci de o primire a lucrării dumnezeiești*. Dacă harul din sfinți ar fi numai o aptitudine naturală, nu s-ar mai zice de sfinți că se ridică peste natură, că devin un Duh cu Fiul pentru care ne și botezăm. Concepția despre harul creat sau face cu neputință orice comunicare nemijlocită între Dumnezeu și lume – închizând pe Dumnezeu într-o transcendență absolută, iar pe sfinți în ordinea creatului – sau confundă în mod panteist pe Dumnezeu cu lumea creată. Sfântul Vasile cel Mare comentând locul de la Ioil despre vărsarea din Duhul Sfânt, zice: *"A vărsat Dumnezeu, nu a creat, a dăruit nu a făcut, a dat nu a făcut"*, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: *"Suportăm îndumnezeirea ca una ce e după har, dar nu o facem"*.

În teologia romano-catolică găsim influența scolastică a lui Toma d'Aquino care, pe de o parte spune că *„bunurile create nu pot da omului fericirea, fiindcă obiectul voinței sale este binele universal, după cum adevărul universal este obiectul inteligenței sale, iar acest*

---

[29] *The Catholic Encyclopedia*, Volume VI, art. *Sanctifying Grace*, http://www.newadvent.org/cathen/06701a.htm.

[30] Reverend Metropolitan de Nafpaktos, Eminența sa Ierotheos Vlachos, *Basic Points of Difference between the Orthodox Church and Papism*, tradus din grecește de Fr. Patrick B. O'Grady, la http://members.cox.net/orthodoxheritage/MOM%2009% 202003%20EN.htm

[31] Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, p. 59.

[32] *Ibidem*, p. 63.

bine este Dumnezeu"[33], dar pe de altă parte nu pot accepta prezența divină ca radical diferită în cadrul lumii create, decât prin conceptul de grație creată.

Fericitul Augustin, combătând erezia pelagiană şi influențele maniheice, declară într-o primă parte a teologiei sale, ***De genesi contra manichaeos***[34], că trupul omului este creat, dar spiritualizat astfel că atributele sale, inclusiv nemurirea, sunt însuşiri naturale ale omului creat. Într-o altă lucrare mai târzie, ***De genesi ad litteram***, el îşi schimbă atitudinea spunând că trupul lui de ființă încă inocentă era de natură animală, pământească[35], iar nemurirea împreună cu toate celelalte atribute a explicat-o prin exemplara expresie *„non posse mori, posse non mori"* (**nu** *nu putea să moară,* ci *putea să nu moară*). În acest context accentul nu mai cădea pe natura omului ci pe ceea ce îl făcea pe el să aleagă între grație sau concupiscență care, ambele concomitent şi în aceeaşi măsură, îl atrăgeau de partea lor. Şi asta pentru că Augustin declară deschis într-o lucrare intitulată ***De natura et gratia*** că liberul arbitru cu care omul a fost înzestrat de Dumnezeu nu-l trage de la sine nici spre virtute, dar nici spre păcat: *liberi arbitrii nos condidit nos Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur.*[36]

Părinții Bisericii fac deosebirea între *Theologia* şi *oikonomia*, desemnând prin primul termen misterul vieții intime a lui Dumnezeu-Treime, iar prin al doilea, toate lucrările lui prin care El se revelează şi îşi comunică viața. Prin *oikonomia* ne este revelată *Theologia*; şi, reciproc, *Theologia* este cea care luminează toată o*ikonomia*. Lucrările lui Dumnezeu revelează cine este El în sine însuşi; şi, reciproc, misterul Ființei lui intime luminează înțelegerea tuturor lucrărilor lui. La fel se întâmplă, analogic, între persoanele umane. Persoana se arată în acțiunea ei şi, cu cât cunoaştem mai bine o persoană, cu atât mai bine îi înțelegem acțiunea[37].

Dacă găsim în teologia romano-catolică termenul de *har necreat* acesta se referă exclusiv la persoana lui Hristos ori a Duhului Sfânt şi poartă numele de *har al unirii ipostatice (gratia unionis hypostaticae)*[38]. Înțelegerea acestei „necreări" a *unui* har special acordat Fiul Omului este numai aparent *ortodoxă*, fiindcă mai departe acelaşi autor spune lămurit despre ce fel de har necreat este vorba: *„este Ființa personală a Cuvântului pe care Tatăl o comunică unei creaturi umane lipsite de persoană proprie"*[39]. În acest caz explicația lor nu este nici pe departe capabilă să redea harului atributul necreării sale ci, mai mult, crează o confuzie ontologică: cum ar putea harul divin *dăruit* unei creaturi umane neipostatice să se confunde cu Ființa lui Dumnezeu? Sau: unirea ipostatică din Hristos s-a făcut între natura umană şi harul divin? Ori, şi mai grav: este ființa lui Dumnezeu comunicabilă de aşa manieră încât să fie gratuit naturii umane pentru coexistare? *Gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus naturae humanea in persona Verbi (harul unirii este însăşi existența personală care este dăruită gratis naturii*

---

[33] Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *Patrologia*, cartea IV, cap III, Sfântul Toma De Aquino, la http://www.greco-catolic.ro/sfinti.asp?patrologia=on&id=carte4_c3.

[34] Pr. Adrian Niculcea, *Teologia Dogmatică comparată*, p. 131.

[35] *Ibidem*.

[36] J. Tixeront, *op. cit.,* vol.2, p.495 apud Pr. Adrian Niculcea, *op cit.*, p. 132.

[37] *Catehismul Bisericii Catolice*, paragraful 2. *Tatăl,* art. 236.

[38] Pr. prof. dr. Eduard Ferenț, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă şi întreit în persoane*, p. 389.

[39] *Ibidem*.

umane în persoana Cuvântului). Răspunsurile sunt departe de a lămuri problema şi a reda identitatea necreată harului divin împărtăşit creaturii.

Evidenţa identificării harului unirii ipostatice cu fiinţa dumnezeiască creşte în momentul în care Toma D'Aquino spune că *gratia unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale* (harul unirii nu are ca scop actul, ci existenţa personală)[40]. Atunci când vorbeşte despre creaturi lucrurile nu mai stau astfel, harul nu mai are nici identitatea cu fiinţa divină – căci s-ar fi ajuns la panteism – şi nici măcar legătura neîntreruptă cu aceasta – ca necreată, izvorând din natura divină. Explicaţia este simplă: graţia este, aşa cum o caracterizează teologi romano-catolici, o calitate. Într-adevăr, dacă graţia nu este Dumnezeu însuşi, atunci ea este ceva creat. Dacă este ceva creat, ea nu poate fi, totuşi, o substanţă; căci o substanţă completă, conform propriei definiţii – care există, adică, prin ea însăşi, care îşi este sieşi suficientă, n.n. –, nu se poate uni la nivelul existenţei (secundum esse) cu o altă substanţă completă. Dacă am considera-o drept o substanţă incompletă, ea ar trebui să formeze în unire cu omul o existenţă de acelaşi ordin şi şi-ar pierde tocmai prin aceasta caracterul ei supranatural[41].

Harul habitual sau sfinţitor care vine către om este văzut ca o putere interioară acestuia, cu toate că vine de la Hristos[42]. Şi pentru că Thoma spune de asemenea că *„graţia este un fel de perfecţiune adăugată substanţei lucrului"*[43] care este *„în rândul multor altor asemenea perfecţiuni adăugate deasupra"*[44], Barthman precizează că „teologii vorbesc despre graţie (*gratia sanctificans*) ca despre o *„perfectio sive complementum naturae* (o perfecţionare sau un complement al naturii)". Această expresie nu trebuie înţeleasă la modul literal, în sensul că natura (umană, n.n.) în sine, fără graţie, ar fi incompletă, ci în sensul că natura are în ea însăşi, în calitatea ei de chip al lui Dumnezeu, o înclinare (o dispoziţie) către supranatură. Astfel, teologii numesc graţia, atunci când o compară cu natura, *„altior natura* (o natură mai înaltă)", pentru a marca astfel caracterul ei supranatural şi caracterul ei de principiu de acţiune superior; căci *„natura est principium proximum agendi* (natura este principiul imediat al acţiunii)."[45] Harul sfinţitor şi virtuţile teologale pe care le aduce cu sine şi le revarsă în suflet, îl aşează pe acesta în relaţie *directă* cu Dumnezeul cel viu, îngăduindu-i şi capacitându-l să-l cunoască şi să-l iubească pe Dumnezeu fără nici un intermediar creat, *imediat*.

Modalităţile abordării romano-catolice a harului

Acum, după ce ne-am familiarizat atât cu definiţia graţiei, am aflat despre distincţia făcută între etapele harice (tipurile de graţie), care caracterizează teologia apuseană, este cazul să privim mai în profunzimea doctrinară şi să înţelegem cauza acestei distincţii între graţia creată şi cea necreată şi cea habitală.

În cartea ***Noua făptură în Cristos Isus. Trăirea harului creator***, pr prof univ dr Eduard Ferenţ abordează distincţia aceasta cu foarte multă larghețe şi ne face să

40 Thoma de Aquino, *Summa Theologiae. Despre Dumnezeu*, III q 8 a 5.
41 Pr. Adrian Niculcea, *op.cit.*, p. 144.
42 Thoma, *op.cit.*, III q 8 a 4 ad 3-um.
43 *Ibidem*, I q 8 cp 3 a 4.
44 *Ibidem*.
45 B. Bartmann, *op. cit.,* vol. 2, p. 27 apud Pr. Adrian Niculcea, *op. cit.*, p. 145.

înțelegem cauzele mai profunde ce determină catolicismul să introducă această distincție.

Vorbind despre lucrarea şi ființa Duhului Sfânt Ed. Ferenț îi arată Acestuia toate titlurile, precum şi atributele pe care le are, atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament. Dar, pe lângă distincțiile de advocatus, de apă vie, foc, caritate, ungere spirituală etc., există una care ne-a atras atenția în mod deosebit. Numindu-l pe Acesta puterea creatoare a lui Dumnezeu, Duhul devine *darul Dumnezeului Preaînalt*. Acest lucru nu ar trebui în mod normal să nască nici o contradicție, având în vedere mai ales şi versetele aduse în sprijinul acestei afirmații, numai că din *darul Duhului Sfânt,* el devine *Duhul este darul*, ceea ce este posibil din perspectiva lui Filioque: *Duhul Sfânt este realitatea comună a Tatălui şi a Fiului, mai exact, însăşi comuniunea consubstanțială şi eternă*[46]. Astfel, oricât de mult s-ar încerca sublinierea faptului că şi Duhul este El însuşi persoană, concepția pe care se merge mai departe anunțându-L ca fiind *dar personal dumnezeiesc, dăruit de persoana Tatălui şi de persoana Fiului*[47] nu ne mai lasă loc de eschivă pentru ceea ce reprezintă *in facto* Duhul în această iconomie a mântuirii privită din perspectivă catolică. Mai mult, confundarea - sau măcar suprapunerea - Duhului cu darurile pe care le aduce (în mod normal) prin energiile/lucrările Sale este lămurit expusă: *„Duhul poartă cu sine cele şapte spirite, adică abundența darurilor sale, varietatea carismelor sale. Exegeza vede numărul şapte mai curând vestirea unei plinătăți decât intenția unei clasificări, darurile fiind însuşi Duhul Sfânt lucrând în diferite moduri"*[48]. Înțelegem deci că *„toată această revărsare* (a grației, n.a.) *este lucrarea Duhului Sfânt, care ne este dăruit de Tatăl şi de Fiul ca iubire şi dar, el fiind originea oricărui alt dar"*[49] şi, cunoscând în prealabil care este lucrarea harului actual, înțelegem explicit că Duhul este cel care face de fapt această lucrare *„în întregimea ființei noaste: ne iluminează ochii minții cu lumina credinței, ne dăruieşte caritatea voinței şi întăreşte neputința trupului nostru cu lucrarea sa statornică"*[50]. Ştim că natura omului căzut este în imposibilitatea auto-mişcării spre bine, fiindcă există această distincție între liberul arbitru - păstrat intact ca posibilitate de înclinare spre bine sau rău, rămasă în echilibru inert şi deci lipsită de puterea alegerii prin sine - şi libertate, şi numai grația actuală sau lucrătoare este cea care face mişcarea voinței omului spre tot binele. Aflăm deci că Duhul Sfânt este cel care face, ca *dar personal*, această mişcare şi alegere pentru voința *„spectatoare"* a omului, în vreme ce îndreptarea păcătosului ca proces se face de grația sfințitoare, numită de altfel *„harul Duhului Sfânt"*, al cărui specific este *„iertarea păcatelor, îndepărarea urmărilor acestora şi forța de a rezista ispitelor"* (concupiscenței)[51].

Există o dimensiune istorică a identificării grației cu calitățile sensibile, o convingere proeminentă printre susținătorii acestei perspective în care teologia grației

---

[46] Fer. Augustin, *De Trinitate*, 6,5,7; Pl. 42, 819; *Ibidem*, p. 13.

[47] Ferenț, *Noua făptură...*, p. 15.

[48] Cf. A. Vaccari, *Spiritus septifosmis ex Is. 11.2, Verbum Domini*, 11 (1931) 129-133; Ceuppens F., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, Angelicum 5 (1928) 525-538; la Ferenț, *Noua făptură...*, p. 16.

[49] *Ibidem*, p. 22.

[50] *Ibidem*, p. 23.

[51] *Ibidem*.

divine şi experienţa pnevmatică (experienţa Duhului Sfânt) par să se învecineze[52]. Lubac, de exemplu, insistă spunând că dezorientarea majoră jansenistă derivă din concentrarea lor asupra contrastului fundamental dintre inocenţa adamică şi umanitatea căzută. Jansenius spune în legătură cu asta că opoziţia pe care o face Augustin între asistenţa divină *sine qua non* (fără de care) Adam nu ar fi putut dori binele (dar pe care el nu era liber s-o folosească) şi între asistenţa divină directă *„prin care"* oamenii păcătoşi sunt călăuziţi eficace spre salvarea lor.

Marcat profund de urmele experienţei sale manicheiste, Augustin a profesat ideea unui Dumnezeu atotputernic şi transcendent, deci absent - cu toate că interior până la confuzie conştiinţei umane din lumea care, deşi creaţia sa perfectă (pentru că Dumnezeu e *universitatis conditor, „întemeietorul întregului cosmos", per qitem omnia, quae per se non essent, tendunt esse, „cel prin care toate cele ce nu există prin ele însele tind să existe"*[53]), nu-i compatibilă cu El întrucât e „deficientă", fiind amestecată cu „răul" (materia; antropologic, trupul). Prăpastia augustiniană, construită conceptual între Dumnezeu cel absolut în toate privinţele şi lumea limitată în toate privinţele, a fost adâncită scolastic prin separaţia natural-supranatural sau prin concepţia că harul dumnezeiesc e un element creat, intercalat ca o veritabilă cenzură ontică între Creator şi creaţie[54].

Separaţia aceasta se traduce la nivelul discuţiei noastre prin faptul că deşi darurile Duhului duc la înnoirea noastră spirituală, şi *„viaţa Duhului ne îndumnezeieşte fiinţa"*[55], totuşi, participarea noastră la viaţa treimică rămâne numai un concept şi, cel mult, o tendinţă dogmatică. Realitatea este că Duhul, care are tot ceea ce se recere pentru a fi primul dar dumnezeiesc[56], nu ne poate ajuta decât în *„participarea noastră* ***imperfectă*** *la viaţa supranaturală"* căci toate darurile Sale nu sunt decât *„remedii ale defectelor naturii noastre"*. Sfântul Tima spune că darurile sunt perfecţiuni care dispun omul să primească imboldul Duhului Sfânt, sunt *habitus*-uri care perfecţionează omul făcându-l apt să asculte prompt de Duhul Sfânt[57]. Şi toată viaţa noastră *„supranaturală"* este de fapt *„viaţa noastră creştină"*, viaţa unei făpturi căzute şi re-puse în stadiul iniţial, corectându-i-se imperfecţiunile naturii prin aceste *habitus supernaturales*, care perfecţionează principiul întregii noastre vieţi supranaturale[58].

În legătură cu doctrinele diferite - la care am făcut foarte succint referite într-o notă de subsol - asupra justificării şi inseparabil de ele, se află concepţiile diferite ale graţiei. Aceste probleme diverse ridicate în timp de subiectul „graţiei" a fost foarte

---

[52] Ephraim Radner, *The Historical Character Of Grace*, capitol extras din cartea sa: *Spiritul şi natura*, http://www.romancatholicism.org/jansenism/radner.htm.

[53] Diac. asist. univ. Doru Costache, *Logos şi Creaţie*, teză de doctorat, p. 51.

[54] Dat fiind optimismul său ontologic, chiar Thomas d'Aquino încerca să limiteze omniprezenta acţiune divină în creaţie, cf. J.P. Lonchamp, **Science et croyance**, p.64. Pe această temă: Jurgen Moltmann, *God in Creation, An ecologi eal doctrine of Creation*, SCM Press, 1985, pp. Xll şi 13-14; Norman Geisler, *Apologetică creştină*. Societatea Misionară Română, Wheaton, 1993, pp. 174-178. Părintele prof. Dumitru Popescu se opreşte ades asupra acestei teme: *Teologie şi cultură*, pp. 70,119 şi 121; *Ortodoxie şi contemporaneitate.* Ed. Diogene, 1996, pp. 169-172; idem *Hristos, Biserică, Societate*, pp.47-51; *Unitate şi cultură*, în Ortodoxia nr.1/1987, pp.19-20.

[55] E. Ferenţ, *Noua făptură...*, p. 26.

[56] *Ibidem*, p. 37.

[57] *Summa Theologica*, I-II, q 68 a 3.

[58] E. Ferenţ, *Noua făptură...*, p. 40.

bine arătat de Roger Haight în cartea sa din 1979, ***The Experience and Language of Grace.***

Haight arată că doctrinele asupra graţiei au aspecte şi conţinuturi diferite pentru că realitatea graţiei a fost explorată în contexte diferite. Pentru Augustin, de exemplu, graţia este privită într-un context cu referire la păcat, libertate, voinţă etc., în timp ce la Aquinas graţia este examinată în context ontologic ceea ce implică *categoriile* filosofiei aristotelice. Pentru Aquinas polul opus faţă de graţie, aflat în acest spectru al discuţiei sale, nu este constituit de păcat, ci de *natură*. E. Luther, mai mult augustinian decât tomist, şi-a formulat doctrina sa asupra graţiei într-un context existenţial radical. Nepotrivirile ce rezultă din aceste contexte diferite sunt bine subliniate prin exemplul faimoasei revendicări a lui Luther cum că fiinţele umane sunt simul iustus et peccator[59]. Prin această formulă Luther a dat expresie unei realităţi experienţiale cum că credinciosul poate deopotrivă şi simultan să stea alături de Dumnezeu şi să continue să păcătuiască. Pentru Aquinas această simultaneitate este pur şi simplu imposibilă, din moment ce neprihănirea şi păcătoşenia sunt categorii ontologic diferite; omul poate fie să aibă graţia, fie să nu o aibă, dar combinaţia celor două nu este posibilă.

Diferenţele privitoare la caracterul graţiei depind de asemenea într-o mare măsură de felul în care este înţeleasă *natura* (ca şi *supranatura*). Concepţia lui Augustin despre natură este fluidă şi istorică, concretă şi existenţială: pentru el, natura umană reprezintă de obicei ceea ce fiinţele umane sunt în orice perioadă a istoriei. Natura lui Adam era pură şi sfântă; natura de după cădere este coruptă; în eshaton, vom avea o natură restabilită şi împlinită. Ceea ce este în definitiv *uman* nu este fix şi static. Pentru Aristotel – a cărui prezenţă umbreşte Scolastica – natura este principiul permanent al fiinţei umane sau chiar fiinţa umană în sine; persoana este o persoană umană din cauza naturii sale de fiinţă umană şi asta nu poate fi schimbat *substanţial*. Natura este un principiu operaţional de asemenea, cu o teleologie inerentă, înnăscută, dar o teleologie proporţională cu capacităţile şi limitele preexistente ale naturii implicate. Scolasticii folosind categoriile aristotelice, au crezut că ultimul scop al omului este unirea cu Dumnezeu sau vederea Lui. Dar asta a creat dilema scolasticii natură/graţie sau natură/supranatură: dacă natura este realitatea fixă şi închisă, aşa cum spunea Aristotel că e, cum poate omul atinge un ţel care transcende natura sa? Aşa cum arată E.L. Mascall în ***Lecturile Gifford*** (1970-1971), publicate sub titlul ***The Openness of Being,*** noţiunea de supranatural s-a dezvoltat ca o cale ce a protejat gratuitatea graţiei (p. 151). Dacă omul nu are capacitatea ontologică de a atinge ţinta pentru care a fost creat, atunci acest ţel trebuie să fie pe de-a-ntregul darul lui Dumnezeu. Dacă există totuşi câtuşi de mică capacitatea inerentă de *visio Dei*, atunci nu mai apare vederea Lui ca fiind pe de-a-ntregul gratuită. Dar dacă nu există nici o capacitate de vedere a lui Dumnezeu, atunci realitatea *graţiei/supranaturalului* trece ca fiind pur externă sau extrinsecă faţă de ceea ce este omul natural. Graţia nu mai apare atunci ca ridicând sau perfecţionând natura, cât a o înlocui cu o (supra)natură diferită.

Această problemă se trage în întregime din falsele şi nebiblicele presupoziţii despre creaţie. Întreaga definire că natura este închisă (în sine) este o negare

---

[59] *Că cineva ar putea fi declarat neprihănit de Dumnezeu în poziţia sa, deşi să mai aibă în continuare păcat în condiţia sa*, concepţie transmisă lui Martin Luther de Philip Melancthon.

fundamentală a creației *ex nihilo*, ce înseamnă - dacă semnifică ceva - că creația este complet dependentă de Creator, adică creația există numai *grație* Cuiva din afara creației. Existența creată este astfel, prin definiție, o existență deschisă. Asta e ceea ce Mascall spune prin deschiderea ființei şi exprimă asta într-o discuție asupra înțelesului distincției Creator-creatură: câteodată ni se spune că Dumnezeu este infinit şi omul finit, că Dumnezeu este *das ganz*, total altceva, şi ambele aserțiuni sunt adevărate. Ele neglijează în principal faptul că diferența reciprocă dintre Dumnezeu şi om constă din faptul că omul este total dependent pentru existența sa de activitatea neîncetat creatoare a aseității lui Dumnezeu. Şi importanța acestui lucru constă, din moment ce implică cel mai mare contrast cu putință între Dumnezeu şi om, din faptul că îi plasează simultan într-o conexiune foarte intimă.

Acest caracter extrinsec al naturii face necesar, argumentează Mascall, o înțelegere extrinsecă a grației: nu este logic posibil să susținem că omul este ridicat de Dumnezeu la o unire supranaturală cu El şi să susțină în acelaşi timp că pe cale naturală omul este pe de-a-ntregul izolat de Dumnezeu. Şi ne arată că aceste două aspecte extrinseci se coroborează deseori. Întreaga problematică presupune un grad de autonomie în natura originară a omului, cum că el ar avea capacități naturale care să fie oarecum altele decât darurile inițiale cu care a fost înzestrat de Dumnezeu (prin *chip*). Aceste capacități naturale funcționează ca o limită asupra a ceea ce urmează omul să devină. Din nou, aceasta este o diferență radicală față de noțiunea biblică a creației, care spune că aceste capacități ale omului, atât ca sens de abilități, cât şi ca volum, sunt total dependente de Dumnezeu, şi nu pot în nici un caz constitui o limită spre El. Aşa cum Dumnezeu revarsă gloria Sa peste poporul Lui pentru eternitate, nu va exista nici un moment în care să putem spune: *suficient*; *nu mai pot primi mai mult*. Şi nici nu va putea fi un moment în care să nu mai existe ce să se reverse peste noi, ci mai degrabă va exista mereu un surplus de slavă ce rămâne să fie acordat.

Este clar pentru unii teologi ca Augustin, ca majoritatea părinților, au scris ca răspuns al pornirilor vremii lor; dacă Augustin nu ar fi întânit pe Pelagiu cu siguranță nu ar fi ajuns la doctrina predestinației. Contra pelagienilor a luptat timp de 20 de ani (410-430). Această erezie prezenta cele mai mari primejdii pentru credință, fiindcă, negând păcatul strămoşesc, deveneau inutile întruparea şi răscumpărarea; se nega astfel şi necesitatea grației. Biserica şi Tainele nu erau decât nişte numiri fără valoare. Sf. Augustin experimentase pe sine slăbiciunile omeneşti şi lipsa harului divin, dându-şi seama cât de fals este naturalismul pelagian. Lupta era cu atât mai grea cu cât ereticii se foloseau de o dialectică riguroasă, disprețuind Tradiția şi sensul comun al credincioşilor, şi cu cât discuția atingea probleme atât de gingaşe ca *raportul dintre grație şi liberul arbitru*, dintre preştiința divină şi contingența lucrărilor omeneşti ş.a.

Cu toate acestea, atât de bine a ştiut apăra şi dezvolta învățătura Bisericii în privința aceasta, încât a meritat titlul de ***Doctor gratiae***. Contra pelagienilor a mai scris ***De peccatonim meritis et remessione***, scriere clasică (anul 412), în 3 cărți, în care vorbeşte despre starea în care se aflau protopărinții noştri, de unde decăzură prin păcatul strămoşesc ce se transmite, prin naştere, tuturor oamenilor. Pentru spălarea lui este necesar botezul, care însă nu scuteşte pe om de ignoranță şi de poftele trupului. În ***De spiritu et littera ad Marcellinum***, se ocupă cu natura grației pe care o afirmă că este internă, nu externă, spunând că nu litera dă omului puterea de a observa poruncile, ci ajutorul divin. ***De natura et gratiae*** (415) combate scrierea lui Pelagiu ***De natura*** în care

se nega păcatul strămoşesc şi necesitatea graţiei. Sf. Augustin arată că nici un om, afară de Isus Cristos şi Mama Sa, nu a fost scutit de acest păcat[60].

Influenţa aristotelică asupra gândirii scolastice occidentale este şi mai evidentă atunci când, a utilizat, spre exemplu, interpretarea lui Aristotel asupra cauzei prime, ca *prim mobil* imobil pentru a arăta, pentru a verifica existenţa lui Dumnezeu[61]. De aici Augustin porneşte în supralicitarea valorii graţiei în raport cu voinţa omului, lăsându-i acesteia atât iniţiativa exclusivă de alegere a co-participării[62], cât şi convertirea în sine sau procesul sfinţirii-desăvârşirii[63].

Aşa cum bine a fost subliniat de unii gânditori romano-catolici[64], graţia sfinţitoare nu poate fi chiar Duhul, din moment ce venirea Duhului, ca şi unirea personală cu El, cu Tatăl ori cu Fiul este imposibilă, atât ca pesoane, cât şi ca fiinţă – persoana fiind neîmpărtăşibilă şi fiinţa necomunicabilă. Aşadar singura posibilitate de unire cu Duhul lui Dumnezeu ar rămâne graţia Duhului, însă dacă aceasta este creată, participarea la viaţa intra-trinitară prin ce s-ar mai putea face? Care mai este în acest caz fundamentul Sfinţeniei ca trasformare, ca îndumnezeire?

Dacă *„graţia nu este o substanţă, ci un adevărat accident, remanent în sufletul omului”*[65], pur şi simplu nu ne mai interesează că ea este un dar supranatural, care ne introduce într-o participare la natura divină[66], fiindcă oricum ea este definită ca un dar supranatural creat[67]. Privit din punct de vedere aristotelic accidentul – care este graţia – fiinţei umane ar însemna ceea ce nu-i este fiinţial, deci nici permanent şi de aceea poate fi pierdut fără să se altereze într-un fel fiinţialul naturii umane.

O înţelegere corectă a naturii *accidentelor* este de o deosebită importanţă pentru doctrina şi teologia catolică. De exemplu, mărturisirea teologică despre misterul participării supranaturale la viaţa divină a omului şi a îngerilor cere foarte multă precizie privind substanţa şi accidentele, pentru că dacă această distincţie este menţinută se poate ca atât realitatea sălăşluirii divine să fie păstrată, cât şi să fie evitată eroarea panteistă. Sensul graţiei create ca şi condiţie esenţială pentru unirea vie a omului cu Dumnezeu implică un mod nou de trăiri accidentale pentru (viaţa interioară a) omului, în timp ce se păstrează intactă esenţa umanităţii şi transcendenţa dumnezeirii[68].

---

[60] Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *Patrologia*, Ed. ”Viaţa Creştină”, Cartea a II-a, Capitolul XIV: *Sfântul Augustin* (354-430), la http://www.greco-catolic.ro/sfinti.asp? patrologia=on&id=carte2_c141.

[61] Pr. Adrian Niculcea, *Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu de la autorii biblici la gânditorii moderni,* Vasiliana '98, Iaşi, 2006, p. 6.

[62] *Catehismul Bisericii Catolice,* art. 1998.

[63] *Ibidem,* art. 2000.

[64] http://forums.catholic.com/showthread.php?t=125944

[65] *Dogmas of the Catholic Church* extras din Dr Ludwig Ott, „Fundamentals of Catholic Dogma”, Tan Books and Publishers, Inc. 1974, art. 199.

[66] *Ibidem*, art. 201

[67] *Ibidem*, art. 198.

[68] *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, vol 1, p. 64.